

de que las analogías entre los rasgos propios de la figura del Sacerdote-salvador de Test XII y las ideas que aparecen en el mundo greco-romano no son tan fuertes como para ver una correspondencia estricta; los temas están ya presentes, de alguna manera, en los mismos rasgos comunes de Test XII con el mesianismo judío de la época, y su trasfondo podría también encontrarse en expresiones del A. T. Por otra parte, el Autor no parece haber examinado otras fuentes importantes para el conocimiento del judaísmo de ese período, tales como el Targum Palestinense y las capas más antiguas de la literatura rabínica.

El cap. III y el libro concluyen con la exposición del influjo ejercido por Test XII. En cinco páginas se alude a la figura del Bautista, al Bautismo de Jesús, a Lc. 10, 19 y a las Odas de Salomón, sin hacer un estudio profundo del tema que, por otra parte, no cae bajo el objetivo del libro.

En resumen, la presente monografía constituye un serio esfuerzo por encontrar solución a los problemas subyacentes a Test XII y un valioso estudio de su contenido escatológico y mesiánico. Las tesis del autor no zanján las cuestiones discutidas —quizá nunca sean totalmente aclaradas— pero aportan indudablemente datos y reflexiones enriquecedoras que habrán de tenerse en cuenta. Especial interés reviste, como hemos ido viendo, la explicación del trasfondo judío de algunos pasajes considerados normalmente como fruto de interpolación cristiana. La exposición es convincente y serena y ha de contribuir a valorar las esperanzas judías reflejadas en Test XII, a las que dio cumplimiento la venida de Cristo, como bien entendieron los cristianos que acogieron y transmitieron este escrito.

GONZALO ARANDA

Karl Hermann SCHELKLE, *Teología del Nuevo Testamento. I. Creación; II. Dios estaba en Cristo; III. Moral; IV. Consumación de la obra creadora y redentora. Comunidad de discípulos e Iglesia*, Barcelona, ed. Herder, («Sección de Sagrada Escritura», nn. 145-148), 1975, 1976, 1975, 1978, 225 pp., 472 pp., 502 pp., 513 pp., 14 x 22.

Una vez más, la teología del Nuevo Testamento es objeto de una exposición abundante y sistemática. Nos referimos a la obra de K. H. Schelkle, que se acaba de publicar en castellano, y que se presenta con ciertos visos de originalidad, porque, como afirma el autor, intenta «perseguir a través del Nuevo Testamento no solamente palabras, conceptos y temas fundamentales, sino también describirlos en un resumen sistemático, para lo cual hay que atender lógicamente al realce que logran en cada uno de los escritos o grupos de escritos» (t. I, p. 7).

La obra trata, en el primer volumen, de la Creación, en la que distingue el mundo, el tiempo y el hombre. El volumen siguiente estudia

la restauración de esa Creación herida por el pecado, restauración que se realiza mediante la intervención de Jesucristo, en quien la Revelación alcanza su cumplimiento que lleva a cabo la redención y salvación por su palabra, su vida, su muerte y su resurrección. En este mismo volumen el A. contempla como esa salvación se trasmite en el Espíritu. La tercera parte de la obra, se presenta con el título genérico de «Moral», pero abarca una temática muy amplia: en primer lugar habla de los conceptos fundamentales de Moral y contempla la moralidad como una obediencia de fe, y trata asimismo del pecado y la gracia, del premio y del castigo. A continuación se fija en las actitudes fundamentales del cristiano frente a su vocación como son la conversión y la penitencia, la fe y la esperanza, el amor a Dios y al prójimo. Schelkle pasa luego a presentar los objetivos de la vida cristiana y considera la libertad, la paz y la alegría, la renuncia y la abnegación, la santidad y la justicia, la pureza y la perfección. Finalmente, al estudiar las realidades concretas el Autor se refiere a la virtud y a las virtudes, al culto a Dios y a la oración, a la vida, al matrimonio y al celibato, a la verdad y la mentira, el trabajo y la propiedad, la pobreza y las riquezas, el honor y la fama, la familia y el estado. El tomo cuarto, titulado *Consumación de la obra creadora y redentora*, se divide en dos partes. En la primera toca, en primer término, cuestiones sobre el Reino de Dios tanto en los libros bíblicos como en la literatura judía. Trata luego del fin de los tiempos, de la muerte y la vida, de la Parusía, de la resurrección de los muertos, del juicio, del cielo y del infierno, y finalmente de la nueva creación. La segunda parte, dedicada a la comunidad de discípulos y a la Iglesia, comienza con las comunidades particulares, para tratar a continuación de la relación entre esas comunidades de discípulos y la Iglesia. Se refiere también a los carismas y ministerios, refiriéndose a San Pedro, al ministerio de la Palabra, y a los Sacramentos, en especial al Bautismo y a la Eucaristía. Termina con el estudio de la relación de la Iglesia con Israel y con los demás pueblos. Como se ve, en conjunto, estamos ante una obra ambiciosa que, sin ser exhaustiva, aborda muchos y variados aspectos de la revelación divina en el Nuevo Testamento.

En la Introducción del tercer volumen el A. quiere esclarecer el concepto y la historia de la teología del Nuevo Testamento. Es probable que este estudio, al parecer, se haya madurado después de la aparición de los dos primeros volúmenes, pues lo lógico es que hubiera precedido a toda la obra, ya que es un presupuesto de la misma. De todos modos, esta introducción es un capítulo interesante en donde se puntualizan una serie de cuestiones decisivas en orden al tema general. Schelkle parte de la base de que la teología «es una ciencia de fe» (t. III, p. 14), y por lo tanto ha de contar «con dos ayudas que bien podemos considerar distintas: el esfuerzo exegético y científico, de un lado, y de otro, la comunión de fe» (Ibid., p. 19). En nota a pie de página el Autor recuerda que este principio ha sido formulado por la Cons. dog. *Dei Verbum* en su n.º 12, al afirmar que el estudioso de la Biblia ha de conocer, por una parte, las circunstancias históricas y lingüísticas del texto, así como las formas de expresión de cada época y al mismo tiempo ha de contar, por otra parte, con «la Tradición viva de la Iglesia

universal y la analogía de la fe». Más adelante insiste en la misma idea fundamental (cfr. *ibid.*, p. 27). La importancia de la Tradición en la Iglesia a la hora de interpretar el texto inspirado queda muy reforzada cuando el A. vuelve a afirmar que «la fuente de la teología moral no es sólo el Nuevo Testamento, sino toda la experiencia y tradición eclesíástica» (*Ibid.*, p. 29).

Sin embargo y no obstante estas declaraciones de principio, la postura del A. respecto al valor de la Tradición aparece poco clara en otras ocasiones. Así por ejemplo, en otro lugar se dice que al final de los tiempos habrá una restauración universal. Por eso «las definiciones del magisterio eclesiástico, acentuando la doctrina de la eternidad de las penas del infierno, se manifestaron contra la teoría de una reconciliación universal (cabe citar las proposiciones de un Sínodo de Constantinopla del 543 y del IV Concilio Lateranense del año 1215). En la actualidad una eminente teología reformada —Schelkle cita en nota a Althaus, Barth y Brunner— opina que la revelación bíblica contiene ambas cosas: por una parte, la afirmación de un juicio eterno entre la salvación y la perdición y, por otra, la esperanza de la salvación universal. En último término todo está en manos de la soberanía absoluta de Dios, de su justicia y de su amor. ¿No puede saber él los medios y el camino, ocultos a nuestro pensamiento, para llevar a término dos realidades contrapuestas que a nosotros nos parecen irreconciliables?» (t. 1, p. 173). Esta pregunta queda sin ser respondida por el A., pero por su misma formulación insinúa una afirmación, que se opone a toda lógica y a los principios más elementales de la metafísica y que, desde luego, va en contra de la doctrina definida por la Iglesia, que, según reconoce nuestro mismo A., goza de la asistencia divina, «puesto que todos los escritos neotestamentarios dan testimonio de la efusión del Espíritu sobre la Iglesia» (*Ibid.*, p. 194).

Schelkle dice también que la interpretación de los dogmas que la Iglesia ha venido haciendo está demasiado influida por la filosofía helénica (cfr. t. II, p. 374). En este sentido opina que «el hecho de que en la formación del dogma de la Trinidad —como, por lo demás, y de manera muy extensa, en toda la historia de los dogmas— se haya dado amplia entrada a los esquemas conceptuales de la metafísica griega y de la escolástica latina y se haya recurrido generosamente a ellos para la explanación y desarrollo de la revelación bíblica, presenta una especial problemática en la teología trinitaria» (t. II, p. 446). Esta consideración le lleva a prescindir de la terminología ya consagrada en teología dogmática, con el subsiguiente oscurecimiento en la exposición de la verdad revelada. En el último volumen, p. ej., recoge la afirmación de la *Dei Verbum* de que «las Sagradas Escrituras contienen la palabra de Dios». Pero a continuación dice que «la doctrina dogmática, al equiparar la Sagrada Escritura con la Palabra de Dios ha deducido de aquí la total inerrancia de la Biblia. Como quiera que al establecer esta equiparación no tuvieron en cuenta los resultados de la investigación bíblica, la teología se vio envuelta en una estéril polémica para defender sus posiciones. La exégesis actual, y también la teología han abandonado la afirmación de la inerrancia de la Biblia» (t. IV, p. 352). El tenor de

las palabras del A. resulta fuertemente equívoco y profundamente discordante con la doctrina de la Iglesia.

Estas disposiciones y actitudes respecto al Magisterio se reflejan cuando Schelkle trata algunos temas concretos. Así, cuando estudia la etimología del término hebreo *'adam* su interpretación nos parece poco correcta, por cuanto está orientada a defender el poligenismo. En efecto, Schelkle dice que ese nombre, lo mismo que el de Eva, es más bien genérico y que «sólo a partir de Gn 4, 25 Adán es claramente un nombre propio» (t. I, p. 123). En este sentido, según nuestro A., sólo se puede decir que «tanto el escrito sacerdotal (Gn 1, 27s) como el ya visto (2, 21-25) cuentan que al principio Dios creó a los hombres como varón y hembra» (Ibid., p. 132). En otro momento llega a afirmar que del texto de Gn 1-3 no se puede resolver la cuestión de «si el género humano descende de una o varias parejas. Sólo sería un intento más después de los muchos que han fracasado, de contestar preguntas científicas con ayuda de la Biblia» (Ibid., p. 220). En cuanto al pecado original reconoce que «la doctrina de la fe —al menos en la Iglesia occidental— ha entendido Rom 5, 12d como prueba del pecado original» (Ibid., p. 170). También admite que el pecado de Adán fue fatal para toda la humanidad, «pero la oración subordinada de Rom 5, 12d... por cuanto todos pecaron», dice que también los hombres todos se hicieron partícipes del destino de Adán por su pecado personal. La corriente de perdición tiene su origen en el pecado adamítico. Pero sus descendientes entraron en la corriente pecaminosa por su decisión personal, y así esa corriente se ensanchó y ahondó cada vez más. La exégesis actual explica casi sin excepción alguna Rom 5, 12d en este sentido. Según eso ἐφ' ὃ es una partícula causal y significa 'ya que' o 'porque' (Ibid., p. 161). Schelkle añade luego que «es lícito aclarar que es un pecado personal por el que los hombres son pecadores ante Dios; no por algún tipo de pecado hereditario» (Ibid., p. 162). Pero las razones que da para dicha interpretación no tienen mucho peso ni rigor científico y, desde luego, difícilmente se compaginan con la doctrina de Trento.

Otro tema que, siguiendo en la misma línea, no satisface por su enfoque es el de la historicidad bíblica. El Autor da por supuesta una fecha de composición tardía de los Sinópticos, hacia el año 90. «Durante el largo período transcurrido parece ser que los recuerdos históricos adquirieron una cierta inseguridad. Por otra parte, durante estos años la historia sufrió la influencia de la interpretación teológica, hecha en estos casos bajo la inspiración del Espíritu Santo, que tendría, forzosamente, que desfigurar los hechos». Más bien cabe esperar lo contrario. Es decir, si los hechos tienen un contenido teológico, se hace necesario un conocimiento lo más verídico posible de esos acontecimientos, porque Dios se ha revelado a través de ellos. En la misma línea Schelkle afirma que «la crucifixión de Cristo no podía narrarse sencillamente como historia. Ya desde los comienzos hubo que interpretarla y explicarla a la luz de la resurrección. Ya desde el principio la historia tuvo que recurrir a la teología de la cruz» (t. II, p. 144). De nuevo hay que afirmar lo contrario: la teología de la cruz brota del hecho de que el crucificado, realmente muerto, resucitó en verdad y fue glorifi-

cado. Así se comprendió entonces lo que era incomprensible cuando ocurría, la muerte del Señor.

Junto a estos aspectos poco convincentes, justo es señalar otros en los que el A. pone de relieve matices de gran interés teológico. Así, destaca que el mundo es algo querido por Dios y por lo tanto algo bueno y digno de ser amado. Considera que los relatos del Génesis tienen un marcado sentido etiológico acerca de los comienzos de la humanidad (cfr. t. I, p. 28). En los Sinópticos se presenta la creación como «lugar de la revelación del señorío y de la bondad de Dios» (Ibid., p. 33). También se vuelve a recordar que «el mundo es la creación buena de Dios; pero lleva el lastre del pecado, la descomposición y la muerte, y puede convertirse en un peligro para el hombre» (Ibid., p. 37). En cuanto a los escritos paulinos, considera que la doctrina de la creación «ex nihilo» aparece en ellos clara: «Mientras que para el hombre sólo tiene sentido llamar a lo que es, el poderío de la palabra de Dios se muestra precisamente en que puede llamar a lo que no es y aparece a su llamada» (Ibid., p. 40).

Schekle subraya también la eternidad del Hijo de Dios. Así, observa que San Pablo no dice «nacido de mujer, sino 'hecho de mujer', lo mismo que en Rom 1, 3: 'hecho del linaje de David'; Flp 2, 8 'hecho semejante a los hombres'. Esto no puede ser casual. Acaso el lenguaje tenga ya carácter formulístico. El nacimiento significa paso del no ser al ser. 'Hecho de mujer' significa la entrada en el ser histórico de aquel que ya existía anteriormente. Al recibir el Hijo de Dios el ser de hombre, entró también en la historia humana» (t. II, p. 217). En el apartado que dedica a la Santísima Trinidad, estudia numerosos textos neotestamentarios, en los que aparece clara la presencia de las tres divinas personas. Así, pues, afirma que «la secuencia Cristo-Dios-Espíritu configura la economía salvífica. En Cristo se reveló el amor del Padre. Y este amor se dirige a la Iglesia mediante el Espíritu» (t. II, p. 457). Reconoce que las sentencias que hablan de la Trinidad Beatísima no tienen en el Nuevo Testamento la precisión y exactitud de un tratado dogmático, pero también es verdad que aparece como un hecho evidente que el Padre se revela a través del Hijo y que el Espíritu «aparece ya liberado de una mera funcionalidad, personificado e independiente» (Ibid., p. 462). Todos los pasajes que de alguna manera hacen referencia a las tres divinas Personas «expresan una conciencia trinitaria básica de la Iglesia y de su teología en proceso de formación progresiva» (Ibid., p. 462).

La vida cristiana, afirma el A., está caracterizada por una clara tensión escatológica: «En los Evangelios, al igual que después en las cartas de los apóstoles y en el Apocalipsis, se exige la orientación hacia el fin de los tiempos en prontitud, vigilancia, prudencia, sobriedad, perseverancia, esperanza. Todos los quehaceres, bienes y valores del hombre están a la luz y bajo el juicio futuro...» (t. III, p. 59). Insiste, con otras palabras, sobre el mismo tema al hablar de la trascendencia del mensaje evangélico (cfr. Ibid., p. 424). Más adelante vuelve a afrontar el tema desde otra perspectiva y en base a la respuesta de «dad al César...» (cfr. Ibid., p. 481).

El A. destaca también que el Señor llama a todos a la perfección y a la santidad. «Cada uno de los cristianos está obligado a buscar la santidad como pureza moral: 'Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación...' (1 Thes 4, 3). La santificación tiene en la voluntad de Dios su punto de arranque y meta, una meta que le determina constantemente» (t. III, p. 258). Sin embargo, cuando habla expresamente de la santidad cristiana, no aborda directamente la cuestión (cfr. Ibid., p. 251-298). Más adelante vuelve sobre tan importante tema (cfr. Ibid., p. 320).

Con respecto al tema de la indisolubilidad del matrimonio, afirma el A. que cuando el Señor en Mc 10, 7 cita el libro del Génesis para reforzar la unión entre el hombre y la mujer, «coloca la institución matrimonial por encima de las relaciones con los padres. Si éstas ya no pueden ser disueltas por el hombre, menos aún la unión corporal entre los cónyuges. Pero 'carne' significa en el lenguaje bíblico del Antiguo Testamento y del Nuevo no solamente el cuerpo por oposición al alma, sino el hombre completo; así, en Lc 3, 6: 'Toda carne verá la salvación de Dios'. Varón y mujer se hacen una sola carne en el matrimonio; es decir, un solo hombre, una sola persona. Ahora bien, una persona no es divisible» (Ibid., p. 356).

Un punto que merece especial atención es la postura de Schelkle con respecto a la *Formgeschichte* *methode*. Es interesante, en primer lugar, recordar un aspecto señalado por la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* referente al papel de la comunidad en la composición de los evangelios. Dicho documento considera como un error el sentir de quienes «no apreciando la autoridad de los apóstoles, en cuanto testigos de Cristo, ni su influjo y oficio en la comunidad primitiva, exageran el poder creador de dicha comunidad» (2). Creemos que nuestro A. ha descuidado esta advertencia. En efecto, en el tomo II estima como evidente la intervención de la comunidad cristiana primitiva en la redacción de los evangelios. Así, por ejemplo, cuando leemos que el Señor afirmó que «a vosotros os ha sido dado conocer el misterio del reino de Dios, pero a los de fuera todo se les dice en parábolas...» (Mc 4, 11) estaríamos, según nuestro Autor, ante una frase que Jesucristo realmente no dijo, sino que «es más bien una reflexión apologética de la comunidad, que quiere explicar así la incredulidad de Israel» (t. II, p. 83). En otro momento Schelkle da como válida la interpretación de W. Wrede según la cual Jesús no habría sabido nunca que era el Mesías, así como tampoco lo sabría la primitiva Tradición. Sería la misma comunidad la que, a la vista de la resurrección, proclamó a Jesús como Mesías e «intentó salvar la contradicción entre la tradición prepascual y la proclamación postpascual mediante la ficción de que ciertamente Jesús se consideró asimismo como Mesías, pero prohibió que se proclamara» (Ibid., p. 280). El Autor piensa también que las palabras del Señor relativas a aquellos que se avergüencen de confesarle ante los hombres, suponen una situación de persecución que sería, en definitiva, la que motivaría su inclusión como dichos de Cristo (cfr. Ibid., p. 292). El hecho de que Jesús hable de que nadie en la tierra ha de ser llamado padre o maestro «presupone ya la tendencia a los honores y puestos honoríficos dentro de la comunidad.



Por consiguiente, la sentencia no salió de labios del Jesús histórico, sino que es un testimonio de la preocupación de las comunidades por su unidad» (Ibid., p. 401. Afirmaciones parecidas pueden encontrarse en este mismo tomo II en las pp. 484 y 665).

Schelkle, como hemos dicho, da por descontado, como un hecho que no necesita demostración alguna, que la composición de los evangelios hay que situarla entre los años 70 y 90, precisamente porque «presuponen ya la Iglesia y el ministerio y han sido escritos a la luz de la experiencia de un ministerio ya en acción» (t. IV, p. 263). Esta misma razón le lleva a considerar como una «formulación posterior» la sentencia del Señor en Mt. 10, 23, así como Mc 9, 1 y 13, 30. Todas ellas, repite Schelkle, «serían formulaciones posteriores de la comunidad» (Ibid., p. 47). Tampoco las sentencias del Señor acerca de las penas eternas del infierno hay que tomarlas como dichas por El. Así, cuando habla de que «los hijos del reino serán arrojados a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes», se trata de una frase que «puede acaso proceder de fuentes de los *logía*. En cualquier caso, no se pueden considerar estas palabras de condenación como discurso originario de Jesús» (Ibid., p. 181). La teofanía del Jordán viene a ser una mitificación de la figura de Jesús, ya que su Bautismo es «transformado en una revelación trinitaria» (Ibid., p. 374). Lo mismo viene a decir de la Ascensión a la que considera simplemente como una «descripción simbólica» (t. IV, 123). Estas opiniones y otras similares colocan al A. de lleno en la línea de la concepción bultmaniana sobre la formación de los evangelios, concepción que da como válida la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la Fe (cfr. Ibid., p. 109).

En esta primera línea está la interpretación que hace de la primacía de San Pedro. Por una parte, Schelkle reconoce que todos los relatos evangélicos dan como un hecho incontrovertible dicha primacía. Incluso los relatos de sus negaciones, recogidos por los cuatro evangelistas, demuestran «un declarado interés por Pedro, para entonces ya reconocido como el primero de los apóstoles» (Ibid., p. 328). Sin embargo, una vez más adopta una postura poco clara con respecto a la doctrina de la Iglesia en este punto. Así, siguiendo a J. Weiss, A. Loisy y R. Bultmann, entre los autores de la primera parte del siglo, y a W. Grundmann, E. Schweitzer y H. Küng, entre los actuales, considera que Mt. 16, 18 ss es una perícopa añadida por la comunidad postpascual y no pronunciada por Cristo (cfr. Ibid., p. 341). Reconoce, no obstante, el claro sabor arameo del texto. Pero en lugar de ver en ello un buen indicio de su antigüedad y originalidad, afirma que «tal vez pueda proponerse, como posible, la explicación de que, después de la destrucción de Jerusalén el año 70 d.C., se fue formando, en torno a la ley y a su estricta interpretación, un nuevo judaísmo (tal como se percibe, por ejemplo, en el concilio de Jamnia), contra el que la Iglesia se defendió recurriendo a su interpretación de la ley, basada en la autoridad de Pedro. ¿O acaso la interpretación judeocristiana de la ley quería apoyarse en la tradición petrina, frente a la doctrina étnico cristiana paulina?» (Ibid., p. 342-343). Schelkle tantea una y otra posibilidad, sin mucha originalidad por cierto, para decir finalmente que «a la muerte de Pedro, la comunidad reclamó para sí la

potestad que inicialmente sólo se le había confiado a este apóstol. Según esto, el sucesor del primer apóstol es la Iglesia en su totalidad» (Ibid., p. 345).

Con respecto al concepto de fe, recordemos que la citada Instr. *Sancta Mater Ecclesia* dice que «otros parten de una falsa noción de la fe como si ésta no cuidara de las verdades históricas o fuera con ellas incompatible». Creemos que el A. puede ser uno de esos autores que señala el documento de la Pontificia Comisión Bíblica. En efecto, así es cuando afirma que «la fe no se apoya en la prueba histórica, sino que se arriesga sobre la palabra del Evangelio, frente a toda crítica y apologética» (t. II, p. 213). Desde esta perspectiva trata de justificar la postura de K. Barth y R. Bultmann. En defensa de este último cita sus propias palabras: «Se ha dicho muchas veces, generalmente como crítica, que según mi interpretación del kérigma, Jesús ha resucitado dentro del Kérigma. Acepto la afirmación. Es totalmente correcta, suponiendo que se entienda correctamente» (t. II, p. 213). Y añade el A.: «La resurrección es verdad en cuanto la fe y la Iglesia, contra toda argumentación y oposición, mantienen firmemente y confiesan que Dios no abandonó a su Hijo a la muerte. Esta fe y esta Iglesia son creación del Espíritu. Renunciando a toda garantía y todo apoyo de facticidad histórica, esta fe es auténtica *sola fides*» (Ibid., p. 214). Al aceptar esta interpretación, el A. se aleja de la concepción católica de la fe y se pasa a la postura bultmaniana.

En vista de lo expuesto hasta aquí, sin restar valor a cuanto de positivo tiene la obra que comentamos, podemos afirmar que para el A. la teología del Nuevo Testamento camina de modo independiente y autónomo en relación con la Dogmática. Por consiguiente contempla el Magisterio y la Tradición como un dato, a menudo meramente erudito. En realidad, él mismo reconoce que en ocasiones se siente más cercano de la interpretación del protestantismo liberal que de la Iglesia católica. Así, pues, conforme a esa línea ideológica, sus palabras tienen a veces un cargado sabor subjetivista. Lo que se ve, en especial en el poco aprecio que hace de la metafísica (cfr. t. I, p. 97), o en la exagerada influencia de la filosofía helénica en la interpretación católica del mensaje divino. En este punto opina que «el hecho de que en la formación del dogma de la Trinidad —como, por lo demás, y de manera muy extensa, en toda la historia de los dogmas— se haya dado amplia entrada a los esquemas conceptuales de la metafísica griega y de la escolástica latina y se haya recurrido generosamente a ellos para la explanación y desarrollo de la revelación bíblica, presenta una especial problemática en la teología trinitaria... Todas estas motivaciones han aconsejado, que en la exposición precedente, dedicada a poner de relieve y a describir la teología bíblica, se haya renunciado por principio y de hecho a toda esta terminología dogmática tardía» (t. III, p. 466).

Estamos, pues, ante una obra que se desarrolla en una línea más erudita que doctrinal. En efecto, como hemos señalado, son frecuentes las ambigüedades teológicas, así como las concesiones a la crítica racionalizante, discutibles a veces, e inadmisibles también, en una exégesis católica.

ANTONIO GARCÍA-MORENO